

جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند الماوردي ومكيافيللي

إعداد: د. وفاء سمير علي طلبة
مدرس بقسم الفلسفة بكلية البنات،
جامعة عين شمس

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

ازدادت في الآونة الأخيرة حالات الفوضى الأخلاقية والسياسية فأصبح العالم مسرحاً للفتن والمؤامرات نشهدها جميعاً في الداخل والخارج وأصبحت حقيقة واقعة، فالعالم الآن يتأرجح فوق بركان على وشك الانهيار نتيجة لافتقاده الاستقرار السياسي والحياة الإنسانية الأخلاقية التي تحقق الأمن الاجتماعي والدولي.

فالأمن مطلب إنساني ونعمة من الله- سبحانه وتعالى-، كما أنه ضرورة قبل أن يكون مصلحة سياسية أو التزاماً دولياً. فللأمن معنى شامل في حياة الإنسان؛ لأنه يتضمن أن يأمن الإنسان على حياته وعقيدته وهويته الفكرية والثقافية، وعلى موارد حياته المادية، إلى جانب الحفاظ على أمنه الخارجي السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فبدون كل هذا لن تتمكن أي دولة من النهوض والتطلع إلى المستقبل.

فالدولة وجدت من أجل غايات ذات طابع أخلاقي، وهذا بدوره يفرض أن تكون الممارسة أخلاقية، إلا أن الواقع يكشف لنا عكس ذلك، سواء تعلق الأمر بالممارسة السياسية في نطاق الدولة ذاتها، أو خارج نطاقها، حيث يسود منطق القوة والخداع... وهنا نتساءل: هل يقتضي نجاح العمل السياسي ضرورة إقصاء القيم الأخلاقية؟ وهل بإمكاننا فعلاً إبعاد الاعتبارات الأخلاقية عن العمل السياسي؟ حيث إن العلاقات السياسية بين الدول تحكمها المصالح الحيوية الاستراتيجية؛ لذلك تجد الدولة نفسها بين خيارين:

إما أن تعمل على تحقيق مصالحها بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية، وهذا ما ذهب إليه المفكر الإيطالي مكيافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) في كتابه الأمير بعبارته الشهيرة (الغاية تبرر الوسيلة) حيث كان يرى أن هذا هو مبدأ العمل السياسي والذي يؤدي إلى نجاحه وتحقيق نتائجه؛ لأن الأخلاق تضر بالسياسة.

وإما أن تراعي الأخلاق التي قد لا تتفق مع مصالحها، وبالتالي يكون مصيرها الضعف والانهيار.

وقد قال نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) الملقب بفيلسوف القوة والمتفق مع وجهة نظر مكيافيللي: إن السياسي المقيد بالأخلاق ليس بسياسي بارع؛ ولهذا فلن يرسخ على عرشه؛ لأنه لم يلجأ إلى المكر والخداع والرياء، فالفضائل الإنسانية العظيمة تعتبر رذائل في السياسة فلا مجال لأمانه ولا رحمة ولا محبة؛ لأن الحاكم يجب أن يكون قوياً؛ لأن الأخلاق سلاح الضعفاء ومن صنعهم.

لكن الواقع الذي نعيشه والذي تتبع فيه هذه السياسة أثبت بكل المقاييس انهيار وفوضى وثورات وخروج على الحاكم، نتج عنه ظلم ومظالم كثيرة وتعديات داخلية وخارجية، نتج عنه أزمات وعدم استقرار وافتقاد للأمن والأمان والسلام. وهنا تكمن أهمية هذه المعالجة الفلسفية من أجل توضيح أنه ليس هناك تعارض بين الأخلاق

والسياسة إلا على المستوى الفردي لكل سياسي، وفى مدى التزامه أخلاقياً؛ لأنه أمر نسبي يختلف من إنسان لآخر وحسب طبيعة الموقف.

يشهد التاريخ على أن الممارسة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين مثلاً كانت قائمة على أساس من الأخلاق، كما أن العلاقة بين الخليفة والرعية كانت تسودها المحبة والأخوة والنصيحة، وكان نتاج ذلك ازدهار الدولة لا انهيارها. مما يؤكد مدى العلاقة بين الأخلاق والسياسة لتحقيق العدالة والأمن وضمان حقوق الإنسان الطبيعية والاجتماعية، ومنع الحروب خارجياً.

وسوف نعالج هذه الإشكالية من خلال الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠) كمفكر وعالم له أهميته ومكانته الفلسفية ومواقفه الخلقية في ربطه الفكر السياسي بالأخلاقي، حيث عاش نفس الظروف الحياتية من فوضى واضطرابات وأزمات سياسية وفتن داخلية وخارجية.

خطة البحث: ينقسم هذا البحث إلى مقدمة، ومبحثين أساسيين:

المبحث الأول: يتناول تمهيدا عن علاقة الدولة والسياسة بالأخلاق وتساؤلات حول الدين والأخلاق والسياسة ومنها نعرض لرأي الماوردي ومن اتفق معه لبيان حقيقة العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

المبحث الثاني: الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي، ونعرض فيه لرأي مكيافيللي الرافض لهذا الربط وهذه العلاقة ومن اتفق معه، وبيان سبب الرفض.

الخاتمة وأهم النتائج

فهرس المصادر والمراجع

المبحث الأول

علاقة الدولة والسياسة بالأخلاق، ورأي الماوردي في حقيقة العلاقة بين الأخلاق والسياسة

أولا: الهدف من وجود دولة

إن الدولة خصوصا، والسياسية عموماً قد وجدتا لأجل تحقيق غايات أخلاقية تكاد تكون غير موجودة، وعليه فأخلاقية الغاية تفرض أخلاقية الوسيلة، كما أن ارتباط السياسة بالأخلاق يسمح بالتطور والازدهار نتيجة بروز الثقة بين الحاكم والمحكومين، فينمو الشعور بالمسئولية ويتفانى الأفراد في العمل، حيث إن غياب الأخلاق وابتعادها عن المجال السياسي يولد بالتالي انعدام الثقة والثورات على المستوى الداخلي، والحروب على المستوى الخارجي مما يؤثر على الأمن والاستقرار، وإهدارا لحقوق الإنسان الطبيعية، مما يجعل الدولة تتحول إلى أداة قمع وسيطرة واستغلال؛ لهذا كان ضرورياً اختيار الحاكم حتى يستطيع تحقيق الجانب الأخلاقي في الممارسة السياسية والحكم وتحقيق الديمقراطية* للشعب.

فالديمقراطية هدفها التوفيق بين حريتين متعارضتين هما: حرية المجموع، وحرية الفرد، فهذا المفهوم شديد اللصوق بالعقلانية، فلا ينمو إلا حيث يبسط العقل سلطانه؛ لذلك كانت مملكة الديمقراطية هي مملكة العقل.

ولما كان العقل قسمة مشتركة بين جميع البشر كانت الديمقراطية منتجة لاتجاهات مختلفة ومتضادة ولكنها جميعاً تنطلق من نقطة واحدة هي حرية الفرد، هذا الإنسان

---

* الديمقراطية تعنى سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا للفرد أو لطبقة واحدة منهم؛ ولهذا النظام ثلاثة أركان: ١) سيادة الشعب، ٢) المساواة والعدل، ٣) الحرية الفردية والكرامة الإنسانية. هذه الأركان متكاملة فلا مساواة بلا حرية ولا حرية بلا مساوة، ولا سيادة للشعب إلا إذا كان أفرادها أحرار. من هنا كانت الديمقراطية نظاما مثاليا تتجه إليه الأحلام على صورة واحدة من التنظيم، انظر د. جميل صليبا، الموسوعة الفلسفية، ج١، دار الكتاب اللبناني، سنة ١٩٧٨، ص ٥٦٩ -٥٧٠.

الذي يؤسس الحرية والمساوة والحقوق والواجبات والمسئولية ويؤسس الديمقراطية؛ لهذا كانت الديمقراطية[1] هي نتاج مجتمع الأحرار ضد مجتمع العبيد وأيضاً نقطة انطلاق الحريات السياسية من سيادة القانون والمساواة التامة بين المواطنين الأحرار، وحكم الأكثرية، وحرية الأقلية مع مراعاة حقها في المعارضة، فهذا هو العدل في الحكم حتى تستقيم الأمور كما وضحها الله- جل جلاله-: ﴿ * إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ النحل: ٩٠، وهنا تظهر العلاقة بين الجانبين الأخلاقي والسياسي في نظام الحكم فهو نظام ديني[2] مصدره أحكام القرآن والسنة والتي هي في الأساس قواعد أخلاقية، حيث إن العدل والمساواة بين الأفراد من أصول الحكم، كما أنهما نتيجة أيضاً، فكل قيمة أخلاقية أو قاعدة أساسية للحكم هي وسيلة أو غاية أو سبباً ونتيجة للأخرى أيضاً.

فشريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية، وهي الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان؛ لأنها حق له، وتقوم الديمقراطية الإسلامية على أربعة أسس هي:

١. المسئولية الفردية.
٢. عموم الحقوق وتساويها بين الناس.
٣. وجوب الشورى على ولاة الأمور.
٤. التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات[3].

---

١ وتعني الديمقراطية السياسية حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة بواسطة ممثليه المنتخبين بحرية تامة، انظر د. محمد يوسف موسي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، سنة ١٩٦١، ص ٥٣.

٢ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٥.

٣ عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، سنة ١٩٩٥، ص ٢٩.

إن الديمقراطية الإسلامية جاءت بالكرامة الإنسانية إيمانا بالحق وكفرا بسلطان المال والقوة.

وهذا يدعو البعض للتساؤل، هل الدين الإسلامي سياسي في ماهيته ومقاصده وغايته؟ أم إنه دين اجتماعي أخلاقي في الماهية والغاية؟ أم إنه يجمع بين الوجهين؟ ونستشهد هنا برأي علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم[*] بأن النبي ﷺ لم يكن (ملكاً) وأن رسالته كانت رسالة هدى وإيمان وتقوى.

أما خصوم هذه النظرة يقولون بان النبي كان أيضا يبنى مجتمعاً سياسياً، بمعنى أن الرسالة لم تكن روحية فقط وإنما كانت تنظيمية، عملية، سياسية ذات تطورات واسعة وعميقة وهي ما أسماه أبو الحسن الماوردي "الأحكام السلطانية والولايات الدينية "[**]، وسميت بعد ذلك (السياسة الشرعية) عند ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) ٧٣٢هـ وغيرهما من نظم الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية.

---

* كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ على عبد الرازق، تقديم عمار على حسن دار الكتاب المصري، صدر في سنة ١٩٢٥ وأحدث ضجة في مصر بسبب رفضه كغيره الخلافة والدعوة إلى مدنية الدولة، وأدى هذا الكتاب إلى معارك سياسية ودينية كبيرة، وقامت هيئة كبار العلماء في الأزهر بمحاكمة علي عبد الرازق، وتلقى الكتاب الكثير من النقد، ودافع عنه بعض المفكرين. كان يهدف في الكتاب إلى إثبات أن الإسلام دين روحي لا دخل له بالسياسة أو بالأحرى لا تشريع له في مجال السياسة، فالسياسة أمر دنيوي يعود للناس في اختيار وسائله ومبادئه، وهو يرى أن نظام الخلافة الذي ينسب للإسلام ليس من الإسلام في شيء إنما هو من وضع المسلمين.

** كتاب الأحكام السلطانية والسياسية الدينية والولايات الشرعية للإمام الماوردي، كتاب جمع فيه الأحكام المتعلقة بالخلفاء والملوك والسلاطين والوزراء والولاة والقضاة، مبتدئا بأوصاف الإمام الخلقية والخلقية والبيعة، وما يصدر عن الإمام من توليات وما يتعلق بذلك من أحكام، وتكلم عن الوزارة والوزير وما يتعلق به وكذلك ولاة الأمصار والقضاة وتوليتهم، وقتال أهل الردة وأقسام الولايات، كولاية الحج، وولاية الصدقات، وولاية المظالم، وولاية المال، وغير ذلك من واحد من أبرز الكتب السياسية التي وضعت في أواخر القرن الرابع الهجري "العاشر الميلادي"، القاهرة، سنة ١٩٠٩.

وقد سار فقيهنا الماوردي على منوال الشريعة الغراء مقتدياً بالصحابة والخلفاء والأئمة الصالحين فيما يقومون به بأنفسهم من استنباط الأحكام الشرعية لمعالجة القضايا التي تعرض عليهم.

ثانياً: أهمية الماوردي في الفكر السياسي

يحتل الماوردي مكانة مرموقة في مجال الفكر السياسي نظراً لمعالجته شئون الدولة الإدارية ورعاية شئون الجماعة الإنسانية وفى هذا يتفق مع قول (هارولد لاسكي): "إن السياسة لا يمكن فصلها عن الإدارة وإن جوهر القوانين ليكمن دائماً في تنفيذها"[١]، وهذا الرأي متفق عليه منذ (أفلاطون ٤٢٧ق.م – ٣٤٧ق.م) حتى برتراند رسل (١٨٧٢ – ١٩٦٩) وهذا ليس بغريب على فقهاء الإسلام فسمة الدين الإسلامي الذي استرشدوا بأحكامه من كتاب الله وسنة رسوله أنه كتاب يجمع بين الدين والدنيا ولا يعرف التفرقة بين الدين والسياسة وهذا ما أكده الأستاذ (شاخت) في دائرة معارف العلوم الاجتماعية من أن "الإسلام ليس مجرد دين، بل إنه نظام فكرى متكامل يشمل الدين والدولة جميعاً"، الفكر السياسي يتناول نظام الحكم، وما يتعلق بالمسائل السياسية نظرياً وعلى رأسها مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة الإنسانية، كما يشكل أيضاً الدعائم العقلية للثورات الكبرى في تاريخ البشرية، ومما يؤكد مدى ما يتمتع به الماوردي من فكر عميق وإدراك سليم، أنه لم يترك جانباً من جوانب الدولة إلا وتناوله بالبحث والدراسة مع تقريره القواعد والأصول في معالجته شئون الحكم في الدولة على نحو ما سيتبين.

١ هارولد لاسكى، أصول السياسة، ترجمة محمود فتحي عمر، وإبراهيم لطفي عمر، مراجعة د. بطرس غالى، دار المعارف، القاهرة، ص ٨٦.

فبدأ بتعريف السياسة* وخلص بعد تعريفها في اللغة والاصطلاح إنها إدارة شئون البلاد إدارة عملية يسميها البعض بفن الحكم، ويذكر أن الماوردي لم يترك شيئاً من إدارة شئون البلاد إلا وتناوله بفكره العميق ونظره السديد وهو ما يرسخ وجوده في ميدان الفكر السياسي[١].

لقد كتب كثير من الفلاسفة والعلماء عن السياسة مثل الفارابي (٨٧٤ – ٩٥٠) وكتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي تحدث فيها عن خصال رئيس المدينة الفاضلة وحاجة الناس إلى الاجتماع والتعاون ونشأة القرى، لكن هذا الكتاب بعيد عن الحياة الحقيقية. وهناك من الفلاسفة من أخذ طابع الموعظة والقصص القديمة المتداولة والحكم المأثورة والنصائح المتعددة، مثلما كتب الغزالي (٤٥٠ – ٤٧٣)، أما مؤلفات الماوردي فيغلب عليها الطابع الإنساني[٢].

---

* يعرف علم السياسة بأنه العلم الذي يبحث علاقات كل الأفراد والجماعات ببعضهم البعض وعلاقتهم بالحكومة أ الدولة، كما يبحث هذا العلم الأسس التي تقوم عليها الدولة ودستورها العام وتنظيم الحكومة وإدارتها، ويهدف إلى تنظيم المجتمع بما يكفل له التقدم والاستقرار.
د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، دار الثقافة للنشر والتوزيع –سنة ١٩٨٣، ص ٤٩، أنظر أيضاً، ابن منظور لسان العرب، الجزء السابع.
محمد الفيروز بادي، القاموس المحيط، القاهرة، سنة ١٩١٣، ص ٢٢٢.
ويرى (ريمون أرون) Raymon Aron الباحث الفرنسي في العلوم السياسية أن السياسة، كل ما يتصل بحكومة الجماعات القائمة بين الحاكمين والمحكومين، د. بطرس غالى، ومحمود خيري، المدخل في علم السياسة، طبعة عيسى، سنة ١٩٥٩، ص ٦. د. لؤي بحري، مبادئ علم السياسة، سنة ١٩٦٦، ص ٣٦.

١ د. صلاح الدين بسيوني، الفكر السياسي عند الماوردي، ص ٥٠.

٢ د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، ص ١٢٧، لتفقد رأى د. طه حسين في كتاب الماوردي (الأحكام السلطانية) بأنه من أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون.

ثالثاً: ضرورة وجود حاكم قوى

إن النظام السياسي يقتضي وجود سلطة تتولى إدارة شئون الدولة ورعاية مصالح الناس، إذن توجد طائفتان: الأولى وهي الحاكمة صاحبة الإرادة القوية التي تحكم وتأمر وتوجه، والثانية، المحكومة وهي الملزمة بالطاعة.

ويعتبر منصب الخليفة أو الإمام أو كما يسمى في العصر الحديث هو منصب (الرئيس) أكبر منصب في الدولة، فالخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولى الحل والعقد.[**] فسلطة الخليفة وهي أساس الحكم في الدولة الإسلامية تتلخص كما يرى الماوردي في حراسة الدين وسياسة الدولة، بمعنى رعاية الدين والاشتغال بالسياسة وفن الحكم، لذلك تعتبر رئاسة عملية تطبيقية لابد أن يحسن القيام بها وتأديتها على أمثل وجه[1].

ويؤكد هذا المعنى أيضاً عمدة المستشرقين في إنجلترا وهو (توماس أرنولد)[2] بأن الخليفة ما هو إلا موظف سياسي رفيع الشأن، وهو بحكم منصبه يستطيع أن يقوم بمهام دينية، لكن هذه المهام لا تضمن له أي قوى روحية تميزه عن باقي المؤمنين.

** والإمام يسمى خليفة لأنه خلف لرسول ﷺ، فالماوردي يرى أن الإمامة تتضمن حكم أو تدبير الناس، والإمامة هنا ضرورية لانتظام المصالح العامة على وجه يتوافق مع مبادئ الشريعة، وهذا يعني أن الإمامة واجبة القيام شرعاً، ويتفق (عضد الدين الأيجي) وكذلك (السعد التفتازاني) وغيرهما من علماء الفقه الإسلامي والتفسير على معنى الخليفة والملك. انظر:

- نصيحة الملوك للماوردي، مخطوط، ص ٨.
- سعد الدين التفتازاني، عمدة علماء الكلام من العرب، توفى سنة ٧٩١، طبعة الأستانة، سنة ١٣٠٥.

١ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣.

٢ الخلافة (The caliphate) للسير توماس أرنولد أستاذ اللغة العربية بجامعة لندن،ترجمة جميل معلي،ص ٤.

لقد اتفق كل من الماوردي أيضاً مع (الإمام الرازي، الإمام الجويني، الإمام ابن حزم، الإمام محمد عبده) وغيرهم على معنى الخليفة، الإمام، الملك أو الرئيس،[١] وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا.

وهذا الإمام أو الخليفة أو الرئيس هو رجل اختارته الأمة ليكون ممثلاً لها، ويتولى الإشراف على أمورها وتدبير شئونها، لذلك يجب أن يكون قوياً، فالمجتمع السياسي لا يتصور بدون سلطة حاكمة تنظمه وتضع له القواعد، حيث يفترض النظام السياسي حتماً وجود سلطة تتولى إدارة الدولة وتوفير العدالة للجميع، لذلك لابد من حاكم[٢]، يقول الماوردي في كتابه: "أدب الدنيا والدين" متحدثاً عن أسباب انتظام الدنيا وصلاح أحوالها والتئام أمورها أنها لن تكون إلا بستة قواعد:

(دين متبع، سلطان قاهر، عدل شامل، أمن عام، خصب دائم، أمل فسيح)[٣]، هذه القواعد لن تحدث وتنتظم وتتطبق إلا بحاكم قوى تجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنفك بسطوته الأيدي المتغلبة، قال رسول الله ﷺ: **"السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم"**[٤].

---

١ غياث الأمم لإمام الحرمين الجويني، مخطوط، ص ٩.

– محمد إسماعيل، الغصون المياسة، مخطوط، ص ٥٤، حيث يذهب إلى أن الإمامة العظمى هي إقامة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتنفيذ أحكام الشريعة.

– ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ط١، القاهرة، سنة ١٣٢١، ٩٠/٤.

– راجع أيضاً، ابن منظور، لسان العرب، مادة أمم.

٢ أبي يعلى الفراء الحنبلي المتوفى سنة ٤٥٨، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، ص ٨.

٣ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢-٣.

– الماوردي، أدب الدنيا والدين، ٤٥٠هـ، الناشر دار الكتب العلمية.

– راجع أيضاً، سراج الملوك للطرطوشي، ص ٤٤.

– أبي ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مخطوط، ص ١٠٤.

٤ أخرجه ابن أبي عصام في كتاب السنة، ظلال الجنة ٤٨٩/ ٢، وأخرجه أبو يغم في كتاب فضيلة العادلين ورقة ٢٢٦، الجامع الصغير من رواية البيهقي.

هذه آثار السلطان في أحوال الدنيا، كذلك عليه حراسة الدين ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه أو البغي والإفساد فيه، فهذه الأمور إذا لم تنجسم عن الدين بسلطان قوي ورعاية وافية، استطاع أصحاب الأهواء تحريف الدين والعقول والآراء، فالحاكم إذا لم تجتمع به القلوب ويكون مثلاً وقدوة في الطاعة والالتزام، كان سلطان قهر ومفسد دهر، ومن هذين الوجهين يوجب الماوردي وجوب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة، ليكون الدين محروساً بسلطانه والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه.[١] وقد اتفق الإمام الجويني (٤١٩-٤٧٨) مع الإمام الماوردي على ضرورة وجود حاكم قوى وعادل أيضا حتى يمنع الفتنه بالمجتمع وتفرق الآراء وتخريب الحياة بالفتن والإرادات المتعارضة ونشوب الخصومات[٢].

كذلك أكد القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) على هذه الصفة لمصلحة المجتمع فسلطة الحاكم مستمدة من سلطة الله، فالغاية من هذه السلطة هي تنظيم حياة المجتمع وتحقيق السعادة لأفراده، فسلطة الحاكم واجب مقدس عليه أن يلتزم حدود سلطته وإلا ألحق الضرر بالمجتمع[٣].

يتضح هنا ارتباط الجانب الأخلاقي بالسياسي في الهدف من وجود حاكم قوى، فليس هناك هدف سوى المحافظة على المجتمع، والحفاظ على الإنسان بتحقيق العدل، فالحكومة كما يرى توما الأكوينى تقوم قبل كل شيء من أجل واجب أخلاقي، ولذلك يجب على الحاكم توجيه الأفراد لكل ما يحقق سعادتهم بالحياة الفاضلة.

---

١ الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق د. مصطفى السقا، سنة ١٩٥٥، ص ١١٩-١٢٢.

٢ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مخطوط، ص ١٠.

- راجع أيضاً، الحسن بن عبد الله العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، مطبوع، ص ١١.

٣ د. بطرس غالى، ومحمود خيري، المدخل في علم السياسة، ط١، سنة ١٩٥٦، ص ١٤٠-١٤١.

ويؤكد هذا المعنى أيضاً ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) حيث يرى أن أي مجتمع سياسي يريد تجنب أسباب الفوضى به وتجنب اعتداء القوى على الضعيف واعتداء العنف على العدالة والحق[1]، لابد وان تكون فيه سلطة عليا (حاكم) تصدر الأوامر لسائر الأفراد دون أن تتلقى الأوامر من أحد، وتلك هي سلطة السياسة التي تمارسها الحكومة لتسيير دفة الأمور.

نخلص من هذا إلى إنه لما كانت الرعية صنوفاً مختلفة، وشعوباً مختلطة متباينة الأغراض والمقاصد، متفرقة الأوصاف والطباع، افتقرت لذلك لملك أو لرئيس قوى عادل يعمل على صالحها ويمنع ضررها ويأخذ حقها ويذهب عنها ما يشقيها فبدون حاكم قوى عادل تنتشر الفوضى حيث أن أخلاق البشر مختلفة ففيها الظلم والعدوان وما قد يؤدى إلى التنازع والقتال والهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس وبالتالي انقطاع النوع البشرى وهذا ما أكده في مقدمته (ابن خلدون ١٣٣٢، ١٤٠٦)[2]، فالخلافة لدى ابن خلدون من أرقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية حيث أن وظيفة (الملك) لا تخلو من مساوئ قد تضر أفراد المجتمع، فإذا كان الشرع يرفع من قدر الخلافة ويفضلها على الملكية لأنها شريفة في ذاتها ونبيلة في غايتها، إلا أن المشرع لم يذم (النظام الملكي) لذاته ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من ظلم وقهر وتمتع باللذات.[3] نلاحظ تأثر ابن خلدون الكبير بالماوردي، حيث يعتبر الإمام الماوردي من رواد المفكرين العرب في الكتابة السياسية ونظم الحكم.

تبين لنا أيضا إنه لا يمكن إبعاد القيم الأخلاقية عن الممارسة السياسية رغم صعوبة تجسيدها في الواقع، ومن جهة أخرى، فالأخلاق بدون قوة، ضعف، والقوة

---

١ العقد الأصلي لهيوم، ضمن كتاب (العقد الاجتماعي) لجون لوك وهيوم ورسو، ص ٦٧.

٢ د. علي عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون، ط ٢، سنة ١٣٧٧، ص ٤٢٠، ٤٢٢.

٣ ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٦٨٨.

- راجع أيضا، د. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، ص ١٣٠.

بدون أخلاق ذريعة للتعسف، ومبرر للظلم والطغيان ووطأة الاستبداد، فمن حق كل مواطن أن يحصل على حقوقه السياسية كاملة غير منقوصة، وعلى نحو طبيعي، فلا تكون منة أو هبة، أو منحة من أحد، فلكل فرد في حقوقه الطبيعية وكرامته بل وقداسته من حيث هو إنسان.[1] فليس ما ينقصنا هو الأخلاق فقط كما يظن البعض، ولا العودة إلى الله ، كما يتوهم البعض الأخر؛ بل ما ينقصنا حقا هو الشخصية الإنسانية المتكاملة التي نالت كل حقوقها، لذلك كانت ضرورة وجود قيمتي القوة مع العدل، وعليه فالسياسي الناجح هو الذي يتخذ من القوة وسيلة لتجسيد القيم الأخلاقية وأخلاقية الممارسة السياسية.

أهمية اختيار الشعب للحاكم عند الماوردي

تعود أهمية اختيار الشعب للحاكم أو الرئيس أن يكون مسئولاً أمام هذا الشعب أو من ينوب عن الشعب (أهل الحل والعقد)، ولهذا يعتبر الماوردي أن الحكومة الإسلامية بهذا أقرب ما تكون إلى الجمهورية الرئاسية، والإمامة أيضاً بهذا المعنى تعتبر أكمل نوع من أنواع الحكومات حيث أن السلطة فيها مستمدة من الأمة، وكذا فإن قوانينها السياسية والدينية ترجع إلى الله تعود علي الإنسان بالنفع الدنيوي والأخروي أيضاً، قال تعالى: ﴿ **وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ٧٧** ﴾ القصص: ٧٧.

إذن الأمة هي الأصل في عقد الإمامة والاختيار وبالتالي فهي مصدر السلطة لأنه حق في ظل إسلام أكثر ما يكون اتساعاً وفى هذا دلاله على ديمقراطية مطلقة،

[1] د. إمام عبد الفتاح، الطاغية، مقدمة الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، سنة ١٩٩٧، ص ١٣.

فالشعب وحده هو من يملك حرية وحق اختيار الحاكم في نظر الماوردي فهي مصدر قوته وهي تختاره لهذا المقام.[١] ويتعين رئيس الدولة في الإسلام بطريق الانتخاب.

طرق اختيار الخليفة

تنوعت طرق اختيار الخليفة في الصدر الأول مما يدل على المرونة، مع إمكانية ابتداع طرق للاختيار طالما إنها تؤدى إلى الغاية وهي الحكم الصالح، ووضع مقاليد الأمور كلها في يد إمام عادل، وهي مثلما أوضحنا سالفاً:

إحداهما باختيار أهل الحل والعقد، وإما بعقد من الإمام من قبل كما فعل رسول الله ﷺ مع أبي بكر. فإن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، فعلى من يرى نفسه مستحقاً للإمامة أن يبادر للإمامة وبناء عليه يلزم إتباعه والانقياد لبيعته وطاعته وذلك كما فعل على بن أبى طالب إذ قتل عثمان رضى الله عنهما.

ويحدد لنا الإمام الماوردي الشروط الواجب توافرها في أهل الاختيار وهي ثلاث:[٢]

١. العدالة الجامعة لشروطها، والعدالة صفة أخلاقية تتحقق بالتقوى والورع.
٢. العلم الذي يتوصل به إلى المعرفة والدراية بمن يستحق الإمامة.
٣. الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة.

إن هذه الشروط تقع على عاتق من يطلق عليهم أهل الحل والعقد لأن عملية الاختيار تكون بواسطتهم، لذلك يجب أن يتصفوا بالحكمة أيضا، وهي قولية، ومعناها قول الحق. وفعلية، وهي فعل الصواب[٣].

---

١ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤-٥.
- راجع أيضاً، د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، ص ١٠٣-١٠.
٢ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥.
- راجع أيضاً، أبى يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٣.
٣ ابن القيم، إغاثة اللهفان، تحقيق الأستاذ محمد سيد كيلاني، ط١، سنة ١٩٦١، ٢/ ٢٥٣.

هذه هي الشروط التي يجب أن تتوفر لأولي الأمر: (العدالة، العلم، الرأي، والحكمة).

وقد وضح الأمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣) المراد من أولي الأمر متفقاً مع الإمام الماوردي ومع الصفات التي أوردها مستعيناً بقول الله- تعالى-: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ النساء: ٥٩.

اتضح لنا من الصفات السابقة الواجب توافرها في أولى الأمر واقعيتها لتحقيق الجانب الأخلاقي إلى الجانب السياسي فواجبهم السياسي في الإنابة عن الشعب يتطلب سلوكاً وفعلاً أخلاقياً أيضاً؛ لأن هذا من مقتضيات الأمانة فلا يخضعوا لعواطفهم ولا غرائزهم ولا أهوائهم الشخصية كحب الذات، والرغبة في الاستعلاء والسعي إلى تحقيق مطامعهم الفردية النفعية الأنانية، وإنما يجب أن يكونوا رجال دولة، أهل بصيرة ولهم رأى في سياستها ومصالحها الاجتماعية والقدرة علي الاستنباط ويرد إليهم سائر الأمور الاجتماعية والسياسية فهم نواب الأمة.

وهنا نصل إلى الشروط الواجب توافرها في الحاكم أو الإمام، اختلف الفقهاء فيما بينهم في عدد هذه الشروط، ولكنه كان خلافاً شكلياً. ومع ذلك فهناك شروط أساسية مشتركة بينهم وتتلخص عند الماوردي في سبعة شروط:

١. العدالة والمقصود بها أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءته في دينه ودنياه. يحكم بالحق والمساواة بين الجميع فلا يميل إلى أحد الجهتين، فالعدل هو صورة العقل الذي

وضعه الله عز وجل في أحب خلقه إليه، بالعدل عمرت الأرض وقامت الممالك وانطاع العباد.[١]

قال- تعالى-: ﴿ * يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾ ﴾ النساء: ١٣٥.

إذن عدل الحاكم يقتضي ألا يرتكب أي ظلم سواء كان متعلقاً بالمال أو الحرية أو العرض أو حق من الحقوق، أو سواء كان ظلماً بقول أو فعل، فإن أي شيء من هذا يخرجه عن كونه أهلا بالإمامة.[٢]

وقد قال في هذا الإمام الغزالي متفقاً مع الماوردي أن العدل هو: "قوام الملك ودوام الدول وأساس كل مملكة".[٣]

٢. العلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل، فالعلم عصمة الملوك والأمراء لأنه يمنعهم من الظلم ويردهم إلى الحلم ويعطفهم على الرعية، العلم أيضاً يجعل الحاكم حازماً وذلك مع مشاورة الوزراء والأخيار وكذلك باستفتاء الأبرار.[٤]

كما يجب علي الحاكم إلى جانب كونه محباً للعلم أن يكون أيضاً محباً للعلماء، متشوقاً للاستماع لهم ومشاورتهم، متقرباً لهم لحمايتهم وإكرامهم، والحرص على

---

١ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥٣.

- راجع أيضا، رسالة أرسطو طاليس للإسكندر، مخطوط، ترجمة يوحنا البطريق، ص ٤٦.

٢ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤.

٣ الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص ١٠، ٢٤.

٤ الطرطوشي، سراج الملوك، ص٤، ٥٣.

اشتمال المملكة أو الدولة على أهل التخصصات المختلفة، (فما أضيع دولة قل علماؤها فإنها ينقطع ذكرها عند انقضاء أيامها).[1]

يتضح لنا من الشرطين الأول والثاني ارتباط كل منهما بالأخر وترتبه عليه، حيث يعتبر العلم شرط للعدل عند الحاكم والعلم يكون بالمعرفة والاجتهاد، وليس بالتقليد، فالتقليد نقص. فالعلم إذن من أجل الفضائل وأعلاها مرتبة، وكيف لا يكون كذلك وقد رضيه الله سبحانه وتعالى وصفاً له: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ العنكبوت: ٦٢، ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ النساء: ١٧.

وبناء على ما سبق فالعلم هو الشيء الذي لا يستغنى عنه في ديانة ولا سياسة ولا صناعة، ويؤكد ذلك الإمام الجويني (٤١٩ - ٤٧٨) وأول ما يجب على كل أمير أن يكون عالماً بكل فن، وعنده طرف من كل علم.[2]

٣. سلامة الحواس من السمع والبصر حتى يتمكن من أداء وظيفته ومسئولياته تجاه الرعية.

٤. سلامة الأعضاء من نقص يمنعه من استيفاء الحركة.

٥. الرأي السديد الذي يفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

٦. الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وإقامة الأحكام وتدبير المصالح.

٧. النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه.[3]

---

١ الحسن العباسي، أثار الأول، ص ٤٦-٤٧. انظر، كتاب في السياسة للوزير الكامل أبى القاسم الحسين المغربي، ص ٥٥. الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٧.

٢ الجويني، غياث الأمم، ص ٥٢.

٣ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤.

نخلص من هذه الشروط للماوردي، أنه بتحقق هذه الشروط في الأمام أحبته قلوب الرعية واتفقت عليه كلمة الخاصة والعامة، ورغب أهل الدين والمعنيون به في مجاراته وصحبته ووثقوا منه بالعدل، فإن رأوا منه محبوباً شكروه عليه، وإذا رأوا مكروهاً عذروه فيه. [١]

أما عن الصفات التي يستحب ألا تكون موجودة في الأمام أو الحاكم، فقد ذكرها (ابن المقفع ١٠٦، ١٤٢) في كلام له، فليس له أن يغضب، ولا يكذب، ولا يبخل، ولا يحقد لأنه بذلك تفسد نيته إذا كان حقوداً، وليس له أن يحلف، وألا يكون حاداً ولا متضجراً، فلا ضجر ولا سأم ولا ملل فذلك أضر الأضرار. [٢]

تبين لنا وجوب أن يكون الحاكم جامعاً للحنكة السياسية والأخلاق الفاضلة، رجلاً واسع الأفق، خبيراً بالرجال، موفقاً في التقدير، وهذا هو بالتحديد ما ذهب إليه أيضاً (أفلاطون ٤٢٧-٣٤٧) من أن السياسة تحتاج إلى رجال أرهفت المرانة العقلية إدراكهم، وقوت ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة وجعلتهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير.

اتضح أيضاً أن هناك ثلاث قواعد للحكم في الإسلام وهم:

١. عدم الفصل بين الدين والدولة

٢. مراعاة الشورى في الحكم

٣. تحقيق المساواة بين المواطنين

وقد أكد ابن خلدون على عدم الفصل بين الأخلاق والسياسة، حيث رأى أن نظام الحكم وإما أن يكون سياسياً فقط يرجع إلى القوانين الوضعية التي يضعها فلاسفة الدولة وعظمائها دون أن ينظروا إلى الشرع وأخلاقياته وأهدافه، وإما ما يسمى

---

١ الماوردي، نصيحة الملوك، ص ٢٨.

٢ الفخري، في الآداب السلطانية لابن طباطبا، مطبعة الموسوعات، مصر، ص ٢٣ وما بعدها.

(بالحكم الطبيعي) وهو ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية من ميول وأهواء كحب الذات والرغبة في الاستبداد والاستعلاء والسعي إلى تحقيق المطامع الفردية، وهذا النوع الثاني من الحكم مذموم عند ابن خلدون[١] وعند معظم الفلاسفة، وأيضاً مكروه من الشعب.

حيث ينتج عن هذا الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار، مما يؤدي إلى انهيار الدولة، وهذ النوع الثاني من الحكم هو ما نسميه اليوم بالحكم (الاستبدادي، أو الفردي، أو الأوتوقراطي).

إننا إذا تأملنا أي حكم استبدادي في أي مرحلة من مراحل التاريخ، نجد انتشارا لجميع الرذائل لا تخطئة العين العابرة: الجبن، والخوف، والنفاق، والكذب، والرياء، والمداهنة، وعدم الإخلاص في العمل، ومحاولة الإفلات من القانون بشتى السبل.[٢]

كما يعتبر ابن خلدون النوع الأول من الحكم (السياسي) مذموماً أيضاً رغم إنه أقل ضررا من النوع الثاني (الطبيعي) لأن الحكم السياسي يجد من يمدحه أحياناً لوجود قوانين سياسية مفروضة على المجتمع ككل ويسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها إذا ما استخدمها الحاكم عندما تسود الفوضى والهرج والقتل في المجتمع.

فهو يحقق العدالة إلى حد ما والاستقرار وانتظام الأمر وغلبة الدولة وتقدمها، ويجلب المنافع للمحكومين لإتباعه سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة ويسير وفق قواعد مقررة في الدستور ويقوم بالحكم في حدود يعينها الدستور أيضاً.[٣] ولأنه نظام مادى خالص لاقتصاره على الحياة الدنيوية دون الحياة الروحية أو الدينية وليس له

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٨٨.

٢ د. إمام عبد الفتاح، الطاغية، ص ١٥.

٣ تاريخ التمدين الإسلامي، ج ١، ص ١٢٧-١٢٨.

علاقة بالآخرة،[١] فقد يفتقر إلى الجانب الأخلاقي، لذلك رأى ابن خلدون ضرورة وجود نظام ثالث للحكم يجمع بين الأخلاقي والسياسي وهو ما سمى بـ (الإمامة أو الخلافة) عند الماوردي وفى الإسلام، فهذا النوع من الحكم هو خير حكم لأن هدفه الصالح العام وقانون الحكم فيه مستمد من أصول أربعة، هي القرآن والسنة والإجماع والقياس و، ولهذا نجد فرق كبير بين البابا الحاكم في إمبراطورية الروم مثلاً، والخليفة في النظام الإسلامي، حيث نجد للبابا سلطة مطلقة لا تتوفر للخليفة.

ورغم اتفاق ابن خلدون مع الماوردي في ارتباط الجانب الأخلاقي بالجانب السياسي، إلا إنه يوجد اختلاف بيناً بينهما أيضاً، حيث لا يوجد أثر لدور الرعية أو الشعب عند ابن خلدون لأنه كان يرى أن الرعية ملك للملك يتصرف فيها تصرف المالك فيما يملك.

بينما أكد الماوردي علي دور الرعية في قيام الحكومة التي تتولى أمره وترعى مصالحه، حيث أن هذه الحكومة تنشأ نتيجة عقد بين الخليفة والشعب، فلابد من توافر رضى الشعب واقتناعه التام حتى يستطيع الحاكم الوصول إلى قمة السلطة السياسية في الدولة.، فهناك مسئولية مشتركة بين كل من الحاكم والمحكوم، فمسئولية الحاكم الأخلاقية والسياسية تتمثل في رعاية الشعب ورعاية مصالحه وخدمته،[٢] ومسئولية الشعب تكون بالالتزام والعمل علي كل ما يؤدى لسلامة واستقرار وأمان الوطن وتقدمه، فلا يستبيح لنفسه من الأفعال ما يؤدى لعكس هذا، حيث لا خلاف بين أخلاق الفرد وأخلاق الدولة تبريراً للغاية، فلا مجال للقول بأن الغاية تبرر الوسيلة.

---

١ د. ضياء الدين الريس، ص ١٢١.
- محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص ٧-٨.
- د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، ص ١٢٨-١٢.

٢ ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٨٤.

من كل ما سبق اتضح لنا علاقة الأخلاق بالسياسة بدايةً من العدل والمساواة والشورى ذلك السلوك الأخلاقي القائم على التعاون بين الحاكم والمحكومين وهو بالضرورة قائم علي البر والتقوى حيث الهدف صلاح المجتمع في مختلف النواحي وهذا يبطل زعم بعض المستشرقين أمثال (مرجوليوث) الذي قال، أياً كان الحاكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به فإن الرعايا المسلمين ليست لهم حقوق ضد رئيس الجماعة القائم[1] فجمال المبدأ الأخلاقي هنا بالشورى كنظام سياسي إنه لا يتخذ صورة معينة مقيدة، إنما يتشكل كنظام شورى حسب ظروف الحال[2] ومتغيرات ومتطلبات العصر وبالتالي يصون البلاد ويجنبها مزالق الاستبداد بالرأي وينأى بها عن الزلل ومن ثم تكون البلاد أكثر استقراراً وتقدماً.

ولهذا كانت السيادة في الدولة الإسلامية مستندة إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة، محافظةً على الحرية الفردية بكل صورها، فاحترام الإنسان واحترام حقوقه وكفالة حريته هي الديمقراطية بالمعنى الحديث، فالحرية أنتجت شعوراً إنسانياً وأثمرت فكراً سياسياً، فالسياسة والأخلاق تفترض كل منهما الإرادة الإنسانية، والعدل كضرورة إنسانية لانتظام حياة الإنسان والدولة، فالدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية والأخلاقية التي تضمن استمرار الدولة وتنهض وتتقدم بتحقيق المنهج الإسلامي وتطبيقه علي الحياة الفردية والجماعية، واكتمل الهيكل السياسي الأخلاقي لأصول الحكم في الإسلام بمبدأ الطاعة المترتب علي الحرية والشورى والعدل بين الحاكم والمحكومين، فالطاعة هي الخضوع لمن بيده الأمر، فهناك

---

١ محمد ضياء الدين، النظريات السياسية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٢٣٥-٢٣٦.
- أيضاً، محمود ماضي، معالم الشورى في الإسلام، دار الأرقم، سنة ١٩٨٩، ص ٣.
- محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، ص ١٧٠.

٢ محمد يوسف، نظام الحكم في الإسلام، ص ٦٠.

طاعة العبد وتكون مصحوبه بالتذلل والانقياد لصاحب السلطة المطلقة، وهناك طاعة الحر التي لا تكون إلا عن رضا واختيار وطمأنينة وهذه هي الطاعة المقصودة،[١] قال تعالى: ﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩** ﴾ النساء: ٥٩، وأكد على ذلك الرسول ﷺ فقال: **"من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصى الأمير فقد عصاني"**،[٢] فعدل الإمام يستتبعه طاعة الرعية.[٣]

كانت هذه هي الأصول السياسية والأخلاقية للحكم في الإسلام والتي يجب أن تقوم عليها الحكومات الصحيحة من أجل الاستقرار والتقدم والبعد عن المنازعات والمؤامرات عليها.

١ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، طبعة بيروت، ص ٨.

– انظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية إصلاح الراعي والرعية، تحقيق د. على سامي النشار، أحمد زكي عطية، ط٢، سنة ١٩٥١، ص ١٨١.

٢ رواه مسلم، الإمارة، باب فضيلة، ١٨٢٩.

٣ أنظر، فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ج٩، ط١، مطبعة البهية المصرية، سنة ١٩٣٨، ص١٥.

المبحث الثاني
الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي

لا توجد حقيقية مطلقة في مجال الفكر السياسي فالفكر يتلون بلون العصر الذى نما فيه، ومن ثم يتغير الفكر السياسي بتغير الظروف ويختلف من بلد إلى أخر، ومن زمن إلى زمن مختلف، كذلك لا يمكن أن ينعقد إجماع المفكرين على حل واحد بصدد أي مشكلة سياسية، بل تختلف الأفكار وتتعدد الحلول.[١] وهذا الخلاف هو الذى ينمى الفكر ويغذيه بالنظريات والحلول العديدة، ويخلق بالتالي الاتجاهات والمذاهب والأحزاب السياسية المختلفة.[٢]

انتقد البعض القول بوجود علاقة بين الأخلاق والسياسة، فالسياسة تستدعي التخلي عن القيم الأخلاقية واللجوء إلى وسائل وأساليب تتحرر من روابط القيم الأخلاقية، فكأن الأخلاق والسياسة بالنسبة لهم مفهومان متناقضان، حيث لا علاقة بينهما. فإذا كانت غاية السياسة هي المحافظة على الدولة لذلك يسمح باستخدام كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة من أجل إبقاء الدولة قائمة، وهنا يبدو الفصل واضحاً بين السياسة والأخلاق.

يعتبر ميكيافيللى (١٤٦٩ – ١٥٢٧)[*] من أوائل من فصلوا بين السياسة والأخلاق، هادفاً من وراء ذلك إلى جعل علم السياسة علماً قائماً بذاته، لهذا فقد

---

١ د. إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠١، ص ٨١

٢ ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، سنة ١٩٧٦، ص ١٦.

* مفكر إيطالي، من المفكرين السياسيين في القرن ١٦، صاحب كتاب الأمير ١٥١٣، يرى أن مبدأ العمل السياسي هو أن (الغاية تبرر الوسيلة) الخاص بميكيافيللي ومن أشهر أقواله: "لن تزدهر الدولة ما لم يندفع

ذهب إلى حد القول بأن غاية السياسة يجب اختيارها على المبادئ اللاأخلاقية، حيث تعتبر الأخلاق هي العائق الوحيد، فيجب إتباع كل ما هو غير أخلاقي في السياسة من كذب وغدر وخداع وقسوة وإرهاب ونكث بالعهد وإهدار لكل من الإخلاص والصداقة والأمانة والدين، حيث يرى أن كل هذا من شانه المحافظة على سلامة الدولة.

ونظرة ميكيافيللى هذه نابعة من فكرته عن الإنسان من أنه شرير أناني، ولا يمكن لأي سلطة أن تحد من أنانيته وطبيعته الشريرة إلا السلطة السياسية. لهذا قال عبارته الشهيرة (الغاية تبرر الوسيلة) بمعنى أن الهدف السامي يضفي صفة المشروعية لجميع السبل والوسائل التي تؤهل الوصول لهذا الهدف مهما كانت ظالمة أو قاسية. فهو إذن لا ينظر لمدى أخلاقية الوسيلة المتبعة لتحقيق الهدف، ولكنه يهتم فقط بمدى ملائمة الوسيلة لتحقيق هذا الهدف.

كان هذا هو المبدأ الذي استند عليه في أغلب نصائحه في كتابه (الأمير)[*]. لذلك كان يرى أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسي بسبب تدخل الأخلاق، فالسياسة المبنية على الأخلاق ستنهار بسرعة، لذلك يجب على الحاكم أن يتمتع بكل ألوان المكر والخداع التي تمكنه من فرض سيطرته على المحكومين. فبطل مكيافيللي قائد كان أو (حاكم) لا ذمة له ولا ضمير حتى أن أسم مكيافيللي قد

مواطنوها إلى العمل لمجدها بدافع غير الخوف من عقاب الحاكم"، "لا يمكن المحافظة على الدول عن طريق الكلمات".

* (الأمير) كتاب ألفه مكيافيللى في منفاه عام ١٥١٣ م وقد أهداه إلى (لورينزودى مديتشى Lorenzo de Medtci) وقد تضمن الكتاب أفكاره وتجاربه السياسية مع مجموعة من النصائح للحاكم، وقد كان راجياً أن ينال رضا الحاكم عن طريق هذا الكتاب ولكنه فشل في ذلك وظل في منفاه.

أدرج في كل لغة كلفظ للدلالة على (الشيطان) أو (مفيستوفوليس) Mephistopheles كما يلقب جيته Goethe الشيطان.[١]

لقد صارت فلسفته البغيضة ضرباً من الخزي عند رجال الدولة حتى أفسدهم سلوكاً. ويبدو أن مكيافيللي قد فقد كل تميز بين الخير والشر، وبالتالي فقد إدراك غاية المجتمع والتي هي المصلحة العامة والخير العام، والذي لا يمكن تحقيقه إلا في إطار المبادئ الأخلاقية، فهو يقيس بمقياسه الفضائل التي ينبغي أن يتصف بها الأمير من سخاء وتبذير وقسوة ورحمة وحسن نية ومكر، كما يقر الكذب بلا أدنى تردد والعذر والسم والاغتيال كلما كانت هذه الوسائل العنيفة نافعة، فالغرض الوحيد هو البقاء في السلطان بأي ثمن كان، وأن النجاح ليبرر كل انتهاك للحرمات.[٢]

إن القسوة هي ما يجب أن تميز السلطان وليس الرأفة ويرى أنها هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق السلام والاستقرار، وهذا الرأي من مكيافيللى يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه الماوردي وغيره من الفلاسفة المسلمين الذين عرضنا لهم، ويختلف أيضاً مع الفيلسوف الألماني كانط في العصر الحديث (١٧٢٤-١٨٠٤) فقد ربط كانط بين السياسة والأخلاق وأعتبر أن وظيفة الدولة هي خدمة أبعاد إنسانية تتنافى تماماً مع كل أشكال العبودية والاستغلال، وإذا كان هناك هدف للدولة فهو خدمة الإنسان وتسيير ظروف حياته، لهذا يدعو في كتابه "مشروع السلام الدائم"[٣] معاملة الإنسان

١ نقولا مكيافيللي، دراسة تحليلية لكتاب الأمير، ترجمة وتحليل، محمد مختار الزقزوقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٥٥-٥٦.

٢ من مقدمة بارتلمي سانتهيلير لكتاب، السياسة لأرسطو، ص ٦٩، ٧٠.

٣ يعتبر كتاب مشروع السلام الدائم لكانط واحداً من أقصر نصوصه، لكنه من أهمها وأكثرها ارتباطاً بالواقع العملي، فيتحدث كانط عن دور الدولة وعن دستورها الذي يجب أن ينشر السلام بين الجيران من أبناء المجتمع الواحد، انطلاقاً من مبدا الحرية، ثم مبدا ارتباط كل طرف إزاء الأخر. ثم ارتباط الجميع بتشريع واحد

كغاية في ذاته وليس كمجرد وسيلة، ومن ثم يرى أن غاية السياسة هي الحفاظ على الإنسان، وإذا كان الإنسان كائناً أخلاقياً، لهذا وجب ضرورة إقامة السياسة على الأخلاق كي تتمكن من إتمام مهمتها على الوجه الصحيح، وإذا كانت الحرية ضرورة أخلاقية، فإن هدفها الحفاظ على حرية الأفراد وليس قهرهم أو ظلمهم وانتهاك حرماتهم.

وقد اتفق بعض الفلاسفة مع كانط على أخلاقية الممارسة السياسية، ومن أبرزهم الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (١٨٧١ - ١٩٦٩) الذي اختلف مع مكيافيللي، فذهب إلى أن الحوادث التاريخية في نظره ناتجه عن تغيرات سياسية معينة. ولكى يكون المستقبل أكثر أماناً واستقراراً يجب أن تقام السياسة علي أسس ومبادئ أخلاقية، حيث أن مصير الإنسانية متعلق بارتباط السياسة بالأخلاق، فالوضع السياسي القائم بين الدول يشهد بأن العلاقات قائمة على أسس ليست أخلاقية ويغلب عليه طابع العنف والصراع والتناقض وهذا ما أدى إلى التسابق نحو التسلح، ولهذا يرى راسل أن الشيء الوحيد الذي يحرر البشر هو التعاون،[١] وقد أكد على ذلك كانط أيضاً فأرجع ظاهرة الاستعمار الحديث إلى أن مبادئها تقوم على الحكم الفردي المطلق الذي ساد أوربا، ولهذا انتصر كانط ممجد النظام الجمهوري والذي يعتبره الأساس لقيام النظام الدولي الجديد والذي يقام على أسس إنسانية، فالحياة الأخلاقية تفرض تجنب أي نوع من أنواع الصراع، فالتطور الصحيح للتاريخ يستلزم تضييق دائرة العنف وتوسيع دائرة السلام، ومما لاشك فيه أن الأنظمة السياسية الديمقراطية في أوربا قد تأثرت بأفكار كانط السياسية.

مشترك، كذلك انطلاقاً من قانون المساواة بينهم كمواطنين، ألف كانط هذا الكتاب في أواخر القرن الثامن عشر (١٧٧٥م) بمدينة كونيسبرغ.

١ انظر كتاب، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة.

نجد أن الحياة السياسية إذن لا تستقيم إلا إذا تأسست على قواعد أخلاقية وإنسانية، ومهما تكن الغايات المنشودة فإنها لا تبرر الوسائل المستخدمة لنيلها مخالفين في هذا رأى مكيافيللي.

أهم صفات الحاكم في نظر مكيافيللي

في رأي مكيافيللي يجب علي الأمير أو الحاكم التخلص من الأخلاق والتقاليد والبدع والقيم المسيحية، وخاصة التواضع والرضوخ للحكام واستعمال الدين كوسيلة لكسب الشعب فقط...!

وبالتالي سيترتب على هذه الصفات غير الأخلاقية والتي يجب أن يتحلى بها الحاكم من وجهة نظر مكيافيللي، كل ما هو غير أخلاقي في بقية المجالات، على المستويين الداخلي والخارجي:

من ناحية السياسة الداخلية: يجب علي الحاكم أن يجمع بين حب الناس وخوفهم منه، وإن تعسر ذلك فعليه أن يتأكد من كونه مخيفاً ومهاباً. يترتب علي كلامه هنا أنه يجب علي الحاكم أن يكون رحيماً بالناس ومهاباً أيضاً لأن إخافة الناس تعتبر من وجهة نظره الوسيلة الوحيدة لتحقيق السلام الداخلي والاستقرار، فإذا كان يجب علي الأمير أن يكون رحيماً، فإنه يتحتم عليه أيضاً أن يعرف كيف يستعمل الرهبة، بل يجب من وجهة نظره أن يكون شديد القسوة، ، ويبدو التناقض هنا واضحاً في رأى مكيافيللي، لأن الرحمة تؤدى إلى الفوضى، في حين أن القسوة تقيم النظام وتحقق الوحدة وتقضى على الفوضى في مهدها الأول والتي هي ضد صالح الجماعة، فهو ضد كل من قال بالرحمة لأنها تجلب الفوضى والقلاقل والقتل والسلب وتصيب الشعب كله، أما قسوة الأمير لا تصيب إلا فرداً أو أفراداً.[١] ويؤكد علي أن الأفضل للأمير أن يكون مرهوباً عن أن يكون محبوباً لأن الناس كثيراً ما يسيئون إلى

١ مكيافيللي، كتاب الأمير، تعريب، محمد لطفي جمعه، ص ١٤٧.

من يحبون، ولكنهم يفكرون مرة أو مرتين قبل أن يسيئون إلى من يرهبون، فالحب مرتبط بالنفع فإذا ذهب النفع الذاتي ذهب الحب، أما الخوف فأساسه العقاب، ورهبة العقاب لا تزول مطلقاً.[١]

هكذا يشوه مكيافيللي قيمة الحب، فيحولها من قيمة وجدانية، تعتبر من أسمى الفضائل الأخلاقية إلى قيمة نفعية، فالحب يوافق ما يقوم بين الناس من علاقات وألفه وود متبادل، فبفقدان الناس للحب يفقدون ذاتهم وهويتهم وغايتهم في هذه الحياة، فالحب الخالص من أي منفعة الداحض للأنانية هو الفضيلة والقيمة التي تعطى لحياتنا قيمة، وهذا فرق بين رؤية الأخلاقيين لقيمة الحب ومدى أهميتها في العلاقات والحياة، وبين رؤية النفعين.

من ناحية السياسة الاقتصادية: فيجب على الأمير أن يسعى لتحقيق العدالة الاقتصادية بتوزيع الموارد والدخل بشكل عادل، لأن وجود طبقة فقيرة تشكل أغلبية ستكون سبباً لقيام ثورة ضد الحاكم فيما بعد.

من ناحية السياسة الخارجية: يقول مكيافيللي أنه على الحاكم أو الأمير أن يتعلم أن يتخلص من عهوده ووعوده إن كانت عبئاً عليه، وعدم التردد في استخدام القوة عند الضرورة، فصفة الوفاء للحاكم لا مكان لها، فالتجربة أثبتت أن من لا يتمسك منهم بعهوده ومواثيقه يستطيع أن يحقق لأمته الكثير، فعلى الحاكم أن يتطبع بطباع الحيوان فيأخذ من صفات الثعلب والأسد الكثير من حيث المداهنة والتغرير بالغير والتنكيل بمن يقف في سبيله، وعلى الحاكم أن يتقن أساليب الغدر والخيانة ويبطش يميناً وشمالاً فلا مكان للحفاظ بالعهود إذا كانت ضد مصلحته، ويجب عليه أن يكون قادراً على إخفاء هذه الشخصية، فالناس كثيراً ما يصلون في السذاجة إلى الحد الذي يجعلهم ينخدعون بمثل هذا الادعاء كثيراً (المراء العظيم).

---

١ المرجع السابق، ص ١٤٨.

من ناحية الحروب: ركز مكيافيللي على وجوب إقامة جيش وطني قوي، وأن الجيش المكون من المرتزقة لا يجدي نفعاً فالمرتزقة ولائهم للنقود فقط.

يرى مكيافيللي تبريراً لنصائحه السابقة للأمير، أن العبرة ليست بالتصرفات والوسائل، إنما العبرة بالنتائج، حيث أن الأمير ليس حاكماً عادلاً مشرعاً، ولكنه رجل حرب وسياسية، رجل مكر وقوة، فالحكم لا يريد إلا رجلاً ملتوياً يجيد المداهنة والتلاعب بالعهود والمواثيق والتخطيط والبطش بكل من يقف أمامه ولكن بشرط أن يجيد التظاهر بغير شعوره حتى يفوز وينتصر دون خوف من مبادئ الدين والفضائل الإنسانية أو قواعد العرف والتقاليد، لأنه عندما تتحقق غايته بالحفاظ على دولته مهما كانت الوسيلة فإن الناس سوف يؤيدون هذه الوسائل ويرونها شريفة حتى لو بدت غير شريفة ومستندة على الرذائل والوسائل غير الأخلاقية وغير المشروعة. ويؤكد مكيافيللي على مبدأه هذا بأنه علي الحاكم الذي لا يريد أن يسير وفق هذه الشروط السابقة من غدر ومكر وخداع وقسوة وكذب وإخلال بالعهود ونفاق وشح واغتيال ووضاعه... إلى أخره من الصفات التي تتنافى مع الفضائل الأخلاقية والإنسانية عليه أن يبتعد عن الحكم ومظاهره ويحيا حياة منفردة خاصة.

مما تقدم يتضح عدم وجود علاقة بين الأخلاق والسياسة لدى مكيافيللي فالغاية هي التي تحدد الوسيلة المتبعة مهما كانت منافية للدين والأخلاق، وقد استند في رأيه هذا إلى الواقع المنحرف للأكثرية من الناس لا إلى مبادئ الحق والعدل والخير والفضيلة.

فقد رأى أن أكثر الحكام لم يكونوا شرعيين ولم يكونوا ملتزمين بالمبادئ الأخلاقية الفاضلة وبذلك استطاعوا أن يصلوا إلى الحكم ويضمنوا استمرار الحكم في أيديهم إلى حين. وذلك بخلاف الحكام الشرعيين الملتزمين بالمبادئ الأخلاقية الفاضلة المستندة إلى الحق والعدل والخير فإنهم لم يحققوا النجاح المطلوب لأنفسهم، ولم يستطيعوا

المحافظة على الحكم كالساسة الخائنين المنافقين. لهذا أنكر مكيافيللي في كتابه (الأمير) الأخلاق فيما يخص سلوك الحكام، لأنه سيؤدى إلى هلاكه إذا تقيد بالأخلاق الفاضلة.

يقول مكيافيللي والذي استشهد به كثيراً موسوليني (١٨٨٣ - ١٩٤٥)* في مواضع متفرقة من الباب الثالث من (المقالات)[1] من المفترض لمن يعد جمهورية ويضع فيها نظماً أن يفترض أن البشر جميعاً خبثاء ومستعدون لأتباع الشر حينما تواتيهم الفرصة لذلك، وموسوليني إذ يخص الشعب بهذا الميل الفطري إلى الشر، نجد مكيافيللي يختلف عنه إذ إنه يعمه علي البشر جميعاً حكاماً ومحكومين.

كذلك اتفق هتلر (١٨٨٩ - ١٩٤٥)** مع مكيافيللي والذي كان يعتبر نفسه تلميذاً له، فقد كان يشجع الحيلة والخداع كوسائل سياسية فعالة، كما إنه كان مهتماً بسياسة القوة واستخدام كل الوسائل التي تمكنه من الاستفادة، بغض النظر عن الوسائل، فلا يهتم بقانون الشرف حتى لو اشتكاه الناس وتضرروا من أساليبه وعدم احترامه لوعوده لهم، فهو لا يعبأ بالمعاهدات ولا ينكر عدم احترامه للوعود حيث أن سياسته أساسها الحيلة والخداع والتظاهر أمام الناس بعكس الحقيقة.. ومن يتضرر عليه أن يلجأ لنفس أسلوبه بحرية فلا أحد يمنعه، فيصف الرجل الذي يبلغ به إحساس

---

* حاكم إيطاليا ورئيس الدولة الإيطالية، شغل أيضاً منصب رئيس الوزراء لمدة واحد وعشرين عاماً منذ عام ١٩٢٢ حتى ١٩٤٣، يعتبر من الشخصيات الدكتاتورية المهمة في خلق الفاشية، لقد خلد العنف فمحاه العنف من الوجود.

١ مكيافيللي، ترجمة وتحليل، محمد مختار الزقزوقي، ص ١٠١.

** زعيم ألمانيا النازية، من أبرز الزعماء الذين غيروا وجه العالم خلال القرن العشرين، وواحد من العظماء القلائل الذين كادوا يوقفون سير التاريخ ويبدلون اتجاهه ويغيرون شكل العالم، كان له عداء شديد لليهود وإيمان راسخ بتفوق العرق الآري الألماني. ينظر بعض المؤرخون لهتلر بأنه شخصية فريدة في التاريخ الألماني، حاول تحسين الظروف السياسية والاقتصادية للشعب الألماني في فترة حكمه وعلى الطرف الآخر يعتبر مؤرخون أن هتلر واحد من أكثر الشخصيات دموية في التاريخ الحديث، حيث تسببت سياسته في قتل ملايين المدنيين والعسكريين خلال الحرب العالمية الثانية.

الضمير إلى حد أن يمتنع عن توقيع معاهدة بأنه رجل أبله... لماذا لا أعقد اتفاقاً بنية حسنه ثم انكثه في الغد دون تردد.

فهو أيضاً لا يعترف بقانون أخلاقي في مسائل السياسة. فالسياسة من وجهة نظره لعبة يسمح فيها بكل أنواع الحيل، وتغيير قواعد اللعب على أيدي اللاعبين أنفسهم بما يتفق مع أهوائهم ورغباتهم. كما اتفق هتلر مع مكيافيللي أيضاً في إقراره للقسوة برضاء واطمئنان من الضمير، فالقسوة من وجهة نظره هي التي تطهر الشعب من نعومته وعواطفه المخنثة. نجد أن أراءه هو ومكيافيللي في تبرير الوسائل المنافية لفضائل الأخلاق تدور حول السياسة وأخلاق الحكام وذوي السلطة، وقد أخذ معظم أرباب السياسة في الشرق والغرب بهذا الاتجاه وفق أقصى صوره المنحرفة.

ومن أهم الأسباب التي استند إليها مكيافيللي لتبرير الوسيلة والقسوة والخداع والقتل والحيلة وعدم الوفاء بالعهود والبعد عن الأخلاق في الممارسات السياسية هو الحكم بأن الإنسان شرير بطبعه، وهذا افتراض وهمي ليس له أساس من الصحة؛ فالإنسان مثلما يحمل الاستعداد للشر فهو أيضاً يحمل الاستعداد للخير،[1] ووظيفة الدولة تنمية جوانب الخير فيه، أما لجوئها هي أو الحكام إلى القوة والقسوة والعنف فهذا دليل علي عجزهم عن القيام بوظائفهم، وإلا فلا فرق بين الدولة كمجتمع سياسي منظم، والمجتمع الطبيعي حيث يسود منطق الظلم والقوة. فاستقراء مكيافيللي ومن تشابهوا معه للتاريخ بزوال الدولة التي بنيت على أسس أخلاقية يعتبر استقراءً ناقصاً لا يسمح بتعميم أحكامه.

---

١ محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ط٢، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٨١، ص ٢٨٨.

– محمد بيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٠، ص٣٠٠.

– توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ط١، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٧، ص ٢٣، ٣٢٩.

وخلافاً لما سبق، فهناك من رأى ضرورة مراعاة القيم الأخلاقية في الممارسة السياسية سواء تعلق الأمر بالعلاقة التي تربط الحاكم بالمحكومين على مستوى الدولة الواحدة، أو على مستوى العلاقات بين الدول.

أين هذا الذي يقول به مكيافيللي وتلاميذه والذين اقتدوا به واعتبروا وصاياه للحاكم التي تضمنها كتابه (الأمير) أفضل طرق الحكم، وأنسب الوسائل لسيادة الشعوب التي يحكموها..... أين هذا كله مما أوضحناه سالفاً عند الماوردي ومن اتفق معه من ضرورة اشتراط التقوى والورع والشهامة وحب العدل والابتعاد عن إلحاق الأذى والضرر بالغير؛ واجتهاد الحاكم في أن يجعل طاعة الخاصة والعامة له طاعة محبة لا طاعة رهبه كما اشترط مكيافيللي. كذلك اشترط الماوردي على الحاكم أن يعلى دائماً من شأن الصدق على الكذب، والصواب على الخطأ، والتواضع على الكبر، والجود على البخل، والتدين على التهتك، وأن الأمام إذا عُرِف بالتقوى والدين والعدل أحبته القلوب واتفقت عليه كلمة العامة والخاصة.

وللرد على من يعتبر أن مصدر الأخلاق مختلف عن مصدر السياسة، حيث أن القانون الأخلاقي مستقل نخضع فيه لإلزام وضعناه نحن لأنفسنا، أي عن طريق الإحساس، في حين نخضع في القانون السياسي لقاعدة مفروضة علينا من طرف قوة عامة (سلطة تشريعية قد تسمى حكومة أو برلمان أو مجلس)، على اعتبار أن السياسة قضية إلزام أو إكراه constraints فإننا نستنتج مما جاء به مكيافيللي إنه لا يوجد إذن تعارض بين أوامر السياسة وأوامر الأخلاق، فكلاهما في نظره من الطبيعة الإنسانية وضروراتها حيث لا يمكن للأخلاق الصادرة عن الطبيعة الإنسانية أن تدين الأعمال التي تسعى للحفاظ على هذه الطبيعة، وبالتالي لا يمكن أن نعتبر القانون السياسي قانوناً أساسياً والقانون الأخلاقي قانوناً تكميلياً.

من هنا نبدأ الرد على مكيافيللي بموقف أفلاطون (٤٢٧، ٣٤٧ ق.م) الذي كان يرد أيضاً على موقف السوفسطائيين الموافق لما جاء به فيما بعد مكيافيللي، فقد

بنوا فلسفتهم السياسية على القوة والعنف والسيطرة، والحرية لديهم هي حرية القوة، والحق حقه هو وحده، والخير والعدالة والحق وسائر القيم لا تعدو كونها مقاييس اعتبارية يصطلح عليها الناس، وتتفاوت بتفاوت القوة والحيلة والتضليل والخديعة كوسائل سياسية فعالة.[1]

ربط أفلاطون بين الأخلاق والسياسة برباط قوى لدرجة صعوبة إدراج بعض نظرياته هل هي ضمن المجال السياسي أم المجال الأخلاقي[2] فاشترط العدل كفضيلة أخلاقية لتكون من أركان الدولة المنتظمة، وكذلك للأفراد حكاماً أو محكومين، ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسئولية واحترام القانون، فالدولة هي الفرد في صورة أكبر، ولهذا فكل تصرفات الأفراد وأفعالهم إنما ينعكس بالضرورة علي الدولة سواء كان خيراً أو شراً[3]. وتمتزج الأخلاق بالسياسة لدى أفلاطون في اشتراطه أن يكون الحاكم فيلسوفاً لأنه من وجهة نظره هو الأجدر على قيادة النفوس للخير بما يملك من قوة الإدراك ومعرفة كيف يسوس الناس على أسس حكمية. فالحاكم بحاجة إلى إقناع المحكوم بالعقل لما تم التوصل إليه من حكم وليس فقط تقديم الطعام له لإسكات جوعه، فالناس لا تحكمهم الغرائز فقط، بل تحكمهم العقول والقناعات أيضاً. وقد سار أرسطو (٣٨٤، ٣٢٢ ق.م) مع أستاذه أفلاطون ومزج السياسة بالأخلاق، حيث حدد الأخلاق بانها تحدد خير الفرد أو الخير الخاص، بينما السياسة تحدد خير الجماعة أو الخير العام، ولما كان الإنسان مدنياً بطبعه وكان الفرد جزءاً من المدينة، كان علم الأخلاق جزءاً من العلم السياسي، بل إن علم السياسة رأس العلوم العملية

١ د. محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص ٤، ٩.

٢ أحمد شمس الدين، أفلاطون سيرته وفلسفته، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٠، ص ١١٣.
راجع أيضا، أفلاطون، الجمهورية، حوار سقراطي ألفه أفلاطون حوالي عام ٣٨٠ ق.م.
راجع أيضا، فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٥.

٣ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص، ٢٥٤، أيضاً، أحمد شمس الدين، أفلاطون، ص ٢٦٣.

جميعاً، لذلك وجب علي السياسي أن يهيئ الظروف المواتية لكل مواطن من أجل الحياة الخيرة والتي هي غايته، كذا السعادة المادية والخلقية، فالأولى وسيلة للثانية، لهذا كانت غاية علم السياسة تحقيق الخير الخلقي للمواطنين[١]، لكن الأفضل خير المجموع لأنه أقدس حيث إنه يمتد للشعب كله. فهكذا أقام أرسطو السياسة علي أساس من الأخلاق، ليس من أجل الحط من شأن الأخلاق، وإنما للسمو بموضوع السياسة كي يهدف إلى الخير الأخلاقي لكافة المواطنين.[٢]

كذلك اختلف مع مكيافيللي توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) صاحب لفظ (يوتوبيا Utopia) وهو أول من استخدم هذا التعبير مصوراً لدولة مثالية يتحقق فيها الخير والسعادة للناس وتمحى منها الشرور، والكلمة تعنى (الإمكان).

نادى توماس مور بالعدالة الاجتماعية في أرض خيالية بعيدة عن الملكية الخاصة والمال، لأن معهما ينتفى العدل والرخاء، تخيل علاقة الحاكم بالرعية كعلاقة الأب بأبنائه، وهذا الحاكم يتصف بالأخلاق الفاضلة التي تجعله لا ينجرف تحت أي ضغط أو إغراء ولا يتميز عن باقي الرعية برداء أو تاج، ورغم هذا الجانب الأخلاقي في إدارة الدولة سياسياً عند مور وكذا أفلاطون، إلا أن الطبقية بدت عندهم متمثلة في الاحتفاظ ببعض العبيد وسلب حق المواطنة.[٣] وقد اتفق كارل ماركس معهم في نظام الطبقية، إلا أن ماركس عكسها فجعل الطبقة الأهم هي طبقة العمال (البروليتارية) والتي ينبغي أن تثور علي الطبقات العليا (البورجوازية)[٤].

اتضح لنا مما تقدم ومن خلال هذين الموقفين المختلفين، سواء (ارتباط الأخلاق بالسياسة، أو وجوب انفصال الأخلاق عن السياسة) أن الصراع بين الفكر السياسي

---

١ أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار الكتب المصرية، سنة ١٩٤٧.

٢ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص ٥٣، ٥٤.

٣ ول ديورانت، قصة الحضارة، يوتوبيا، ص ١٠٤.

٤ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، سنة ١٩٦٣، ص ٨٦.

والفكر الأخلاقي يتمثل في الصراع بين الغاية والوسيلة، فتحقيق الاستقرار المتمثل في تأسيس الدولة يعتبر مكسباً هاماً للمجتمع، ولا يمكن أن تكون كذلك مجرد وسيلة لتحقيق العدالة والأمن والطمأنينة داخل المجتمع... إذن يتضح أن الدولة هي مجرد وسيلة لهذه المعاني الأخلاقية والتي تشارك السياسة لإبطال الأفكار والتصورات المتمثلة في النفاقات بين الدول والمجتمعات المختلفة، وبذلك توضح الحدود بين كل وسائل الاستعمار أو الإستقهار والسيطرة والتوسع الذي طالما فرق الشعوب.

إن ما نشهده على الساحة السياسية من انهيار لبعض الدول إنما يعود إلى الظلم والقهر من بعض الحكام وأيضاً من بعض الدول واعتدائها على دول أخرى لها فيها مطامع وطموحات وأهداف، كذلك يعود لعدم إتباع القيم الأخلاقية ولعدم احترام العهود والوعود سواء داخلياً أو خارجياً.. فبعض الدول تعيش حالة من الانهيار وافتقاد للدولة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، انهارت الدولة لانهيار القيم واختفائها من ساحة المعاملات ، انهارت الدولة لافتقاد الحكام للقيم وللهدف وللمعنى الذي من أجله تولوا مسئولية البلاد وأقسموا على هذا، لقد قدموا مصالحهم الشخصية علي مصالح العباد وتعاملوا معهم ومع الدولة كأرض وثروة واقتصاد وحضارة ليس علي أساس أنهم مسئولون عنهم وعن رعاية مصالحهم داخلياً وخارجياً، وإنما تعاملوا مع كل هذا علي أنهم وسائل لتحقيق غايتهم، تلك الرؤية المكيافيللية التي أضاعت الشعوب وأدت إلى انهيار دول كبيرة بأكملها وأدت إلى ضياع ثرواتها وانهيار اقتصادها وتشريد أهلها بعد أن عانوا مرارة الظلم والقهر والفساد والذي أدى إلى حروب داخلية وفتن طائفية وتدخلات عسكرية من دول أخرى لها مطامع اقتصادية وعسكرية وسياسية.. كل هذا أدى إلى نشوب النار في المجتمعات والحروب الأهلية والانقسامات الداخلية وقتل الأبرياء وسفك دمائهم عياناً علي مرئ ومسمع من كل الدول والعالم، وارتوت الأراضي بدماء هؤلاء الأبرياء فمات من مات، وهرب من هرب، وشردت الدولة

بسكانها وانهارت وهدمت وضاعت وأصبحت جزءاً من تاريخ يشهد على حكامها بأنهم هم من كانوا أهم الأسباب، لأنهم يفترض بهم إنهم من يقومون على مصالح العباد والدولة ورعايتها وحمايتها بل والدفاع عنها. وتناسي ذاتهم وأهوائهم ورغباتهم الشخصية.. لكن بمجرد أن ينسي الحاكم هذا ويتخلى عن المبادئ الأخلاقية ويفصلها عن معاملته السياسية فيبدأ الطغيان لانتهاء سلطة القانون وانتهاكه وإلحاق الأذى بالآخرين يتكرر المشهد الدموي داخلياً وخارجياً... ومع ذلك تبقى بعض الأمور السياسية الخارجية راجعة إلى تقدير الحكام والقادة والتي تعد أسرارً لا يطلع عليها العامة في حينها، هذه الأمور قد تبدو غير أخلاقية خارجياً، لضرورة إتباع المكر والدهاء سياسياً، لكنها تظل أخلاقية لأن الهدف الأسمى منها هو مصلحة الوطن والحفاظ عليه وعلي أمنه وسلامة شعبه وأراضيه وهذا هو الهدف الأسمى والذي سيخلد مع التاريخ وسوف يسأل عنه أمام الله مصداقاً لحديث الرسول ﷺ: **"كلكم راعٍ ومسئول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسئول عن رعيته.........".**[١]

إذن الموقف الحق هو أنه يجب علي السياسي أن يسعى إلى تحقيق العدالة والأمن وضمان حقوق الإنسان الطبيعية والاجتماعية، وهذا الموقف هو ما دعا إليه أغلب الفلاسفة منذ القدم، ومع أن دعوتهم إلى أخلاقية الممارسة السياسية، إلا إنها تبقى مجرد دعوة نظرية فقط، فالقيم الأخلاقية وحدها، كقيم معنوية، لا تكفي لتجعل السياسي قوياً قادراً على فرض وجود القانون واحترامه، وهي لا تستطيع أيضاً ضمان بقاء الدولة واستمرارها، وهو الأمر الذي يؤكد صعوبة تجسيد القيم الأخلاقية في الممارسة السياسية. لكن مع ذلك ينبغي أن تدعم القوانين الأخلاقية بالقوة المقننة لصالح الوطن والمواطنين، وذلك لأن القانون بدون قوة، والقوة بدون قانون كلاهما ذريعة للتعسف.

١ صحيح البخاري، باب العبد راع، كتاب العتق ٢٤١٩.

مما تقدم نجد كيف انعكست هذه المواقف على فكر المفكرين، لهذا تعددت الفرق وآراء الفلاسفة بين مؤيد ومعارض، لذلك تبقى الحرية السياسة هي قيمة من صور الحرية[1] التي يمكن أن يشعر بها الفرد داخل هيكل الدولة، بدأً من اختيار الحاكم ومحاسبته إن حاد عن الحق إلى عزله إن لم ينصلح حاله مثلما حدث هذا أيضاً عبر التاريخ السياسي لبعض الدول.

الخاتمة

١- اتضح لنا مما تقدم الأصالة التي يتمتع بها الفكر الإسلامي وأصالة الأفكار التي عبر عنها الإمام الماوردي وغيره من فلاسفة الإسلام وخاصة فكرة العلاقة بين الحاكم والرعية والعقد المبرم والمتبادل بينهما.

٢- سبق الماوردي بعقده وبأفكاره الأصيلة عن العلاقة بين الحاكم والمحكومين أقطاب الديمقراطية الحديثة وخاصة جون لوك وجان جاك روسو.

٣- أقر الماوردي قبل غيره من المحدثين أن إرادة الأمة هي مصدر السيادة في الدولة، وأن الشعب لديه الحرية الكبيرة في اختيار الحاكم بدون شروط أو إكراه أو إلزام.

٤- إذا كان كتاب روسو (العقد الاجتماعي)[*] بمثابة الإنجيل لدى زعماء الثورة الفرنسية، فعلماء المسلمين وصلوا إلى نظرية العقد الاجتماعي قبل أن تعرفها أوربا

---

١ سامي لطفي، الحرية والمسئولية في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١١٥، أيضاً القاضي عبد الجبار، المحيط، ج١، ط١، القاهرة، سنة ١٩٦٥، ص ٤١.

* العقد الاجتماعي، تحدث عنها كل من توماس هوبز، جون لوك، ديفيد هيوم، وجان جاك روسو. لم تفهم فكرة العقد الاجتماعي فهما جيدا في المكتبة العربية. وقل مثل ذلك في "حالة الطبيعة" التي افترضها هوبز وجون لوك من بعده. فقد تصور كثير من الباحثين أنها مرحلة تاريخية قام فيها الناس بالتفاهم والتعاقد بعضهم

بقرون عديدة، وباختلاف جوهري أيضاً حيث أن العقد الذي تحدث عنه روسو كان مجرد افتراض وتصور لوجوده في العصور السحيقة ولم تؤيد تاريخياً، في حين أن نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماضي تاريخي ثابت وهو تجربة الأمة المطبقة في العصر الذهبي للإسلام وهو عصر الخلفاء الراشدين.

٥- إن العلاقة بين الأخلاق والسياسة علاقة إيجابية لكي تسير أمور السياسة علي أسس أخلاقية ليسود الأمن والاستقرار بين أفراد المجتمع، والسلام بين الدول بعضها ببعض، فالفضائل والأفكار الأخلاقية تظهر أولا ثم تستمد منها السياسة ما تراه مناسبا وتحيله إلى قوانين، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي (كيناي ١٦٩٤-١٧٧٤) عندما سئل: ماذا تفعل لو كنت ملكا؟ فأجاب: لا أفعل شيئا، فسئل مرة أخرى ومن الذي يحكم إذن؟ فأجاب: القانون.

٦- إنه إذا كانت غاية السياسة هي الحفاظ على الإنسان، والإنسان كائن أخلاقي لهذا وجب أن تقوم السياسة علي أسس أخلاقية حتى تتمكن من إتمام مهامها.

٧- تبين أيضا أنه لا تصير الأخلاق في مرتبة القانون وإن التقيا في بعض الأحيان بل يظل كل منهما محتفظا بذاتيته، ومع ذلك تظل الأخلاق هي المهذب للشعور السياسي عند الجماعة، بل تظل العامل الأساسي في تكوين القانون الوضعي عن طريق

مع بعض، كما هو الحال عند هوبز، أو بينهم وبين الحاكم كما هو الحال عند جون لوك وغيره. فقال قائل منهم مثلا" ليس لهذا العقد سند من الحقيقية التاريخية، فلم يثبت من الوجهة التاريخية أن الاتفاق أو التعاقد كان أصل الانتقال من حالة الفطرة إلى حالة التنظيم السياسي." وذلك فهم خاطئ لأن أصحاب العقد الاجتماعي فلاسفة وليسوا مؤرخين، ومن هنا كان العقد مجرد افتراض منطقي لا تاريخي. أنظر د. عبد السلام الترمانيني، الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية، مطبوعات جامعة الكويت، سنة ١٩٧٩، ص ٤٤٩.

تهذيب ضمائر الأفراد الذين لا يألون جهدا في استحياء ضمائرهم حين يوكل إليهم عمل القوانين أو تطبيقها.

٨- إن التطور الصحيح للتاريخ يستلزم تضيق ظاهرة العنف والحروب والثورات الداخلية والخارجية وتوسيع دائرة السلام ولن يكون ذلك إلا باحترام الإنسان واعتباره غاية في ذاته، وكذا احترام الدولة واعتبارها غاية في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق غايات وأهداف وأهواء شخصية.

٩- تبين أيضاً واقعياً إنه لا يمكن الفصل بين الأخلاق والسياسة لذلك فغاية الممارسة السياسية يجب أن تهدف إلى تجسيد القيم الأخلاقية وترقية المواطن والحفاظ على حقوقه الأساسية دون إهمال تحقيق المصالح المشروعة التي هي أساس بقاء الدولة وازدهارها.

١٠- لقد تجسد ما طالب به كانط وغيره من الفلاسفة المعاصرين في عصبة الأمم ثم هيئة الأمم المتحدة من ضرورة إقامة نظام دولي يقوم على الديمقراطية والتسامح والعدل والمساواة بين الشعوب والأمم.

١١- إن مصلحة الدولة والمجتمع تقتضى حتماً وجود حاكم قوى توكل إليه الأمور وتنظيم الدولة، ولكن القوة هنا عند من لا يفصل بين الأخلاق والسياسة مختلفة عمن يرى ضرورة فصل الأخلاق عن السياسة، فهي لدى النموذج الأول قوة ممزوجة بالحب والعدل والمساوة والرحمة في غير ضعف، فهي قوة تحركها الأخلاق من أجل تأمين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، فهي تستخدم لخدمة الناس في حياتهم ورعاية مصالحهم، بينما هي لدى النموذج الثاني من أجل القهر في ذاته والسلطة

والغاية منها، فالقوة أمر نسبي، والواقع أثبت أن الدول والسياسات التي قامت علي القوة الممزوجة بالقسوة والقهر والظلم كان مصيرها الزوال، كما هو الحال بالنسبة للأنظمة الاستبدادية الدكتاتورية.

١٢- اتضح كذلك واقعياً خطأ مكيافيللي في أن الأخلاق تضر بالسياسة وتعرقل نجاحها وأن الدول التي تبنى سياستها علي الأخلاق تنهار وأن الأخلاق سلاح الضعفاء –فالواقع أثبت أن كل من مكر وخدع شعبه وقهره بالقوة والقتل والتعذيب والتجويع والتهميش وقام بإذلاله، وسعى إلى تحقيق غاياته وأحلامه الشخصية واتبع كل ما هو بعيد عن الأخلاق أدى هذا به إلى دماره أو قتله أو عزله وأدى بدولته أيضاً إلى الهلاك والضياع والانهيار، وساعد علي تشريد وقتل شعبه الذي ائتمنه، كذلك التعامل الخارجي سياسياً والهادف إلى تحقيق مطامع اقتصادية واستراتيجية وسياسية متبعاً لكل الوسائل غير الأخلاقية من خداع وظلم وعنصرية في تطبيق القوانين، ونسبية الحقوق والقيم لتحقيق أطماعهم، أدى إلى مزيد من الفوضى والحروب والدمار في البلاد.

١٣- تأكد لنا الدور الكبير الذي تلعبه الأخلاق في مساندة السياسة. وفيما يخص العلاقات السياسية بين الدول التي تحكمها مصالح حيوية واستراتيجية خاصة بالوطن، هنا تقدير المواقف يعود للحاكم وعليه أن يختار، أن يعمل علي تحقيق مصالح الوطن لينقذ دولته ومقدراتها من الضعف والانهيار والاعتداء من جانب الدول الأخرى، وهذا الموقف وإن بدا غير أخلاقي لإتباعه وسائل مثل المكر والخداع، إلا أنه يعتبر أيضاً أخلاقياً لأن الهدف منه هو صالح الوطن ورعايته وحماية شعبه من الانهيار أو الانكسار، فالوسيلة هنا طالما إنها لا تضر بأحد فهي إذن أخلاقية، وهنا وفى مثل هذه المواقف يعتد بمقولة مكيافيللي الغاية تبرر الوسيلة، مع الفارق في التطبيق والهدف المرجو

من استخدامها، ، فالهدف هنا في الأول والأخر أخلاقي وليس شخصياً ولا نفعياً إنما هو حماية الوطن وحماية أراضيه وثرواته وحماية شعبه.

وتظل الإشكالية دائماً في كيفية التطبيق، فالإنسان يبحث دائماً عن النظام الذي يجمع المزايا ويتجنب العيوب، والحيرة قائمة، هل البداية من السلطة أم من الشعب، من الأخلاق أم من القوة، من التربية أم من القانون.... وما تزال التساؤلات الفلسفية قائمة بغير إجابات نهائية جازمة. وستظل عقول الفلاسفة والعقلاء تبحث عن الحقيقة وعما يحقق السعادة للإنسان والهدف من وجوده في الحياة، لينتج لنا كل عقل ما انتهى إليه.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- كتب الصحاح

١- ابن القيم، إغاثة اللهفان، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط١، سنة ١٩٦١.

٢- ابن تيمية، السياسة الشرعية إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي سامي النشار، أحمد عطية، ط٢، سنة ١٩٥١.

٣- ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ط١، القاهرة، سنة ١٣٢١.

٤- ابن منظور، لسان العرب، الجزء السابع، القاهرة، (د.ت).

٥- أبى يعلي الفراء الحلبي، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، مصطفى الحلبي، مصر، سنة ١٩٣٣.

٦- أحمد شمس الدين، أفلاطون، سيرته وفلسفته، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٩٠.

٧- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، سنة ١٩٤٧.

٨- أرسطو طاليس، رسالة للإسكندر، مخطوط، ترجمة يوحنا البطريق.

٩- إمام عبد الفتاح، الطاغية، مكتبة مدبولي، ط٣، سنة ١٩٧٠.

١٠- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٧٨.

١١- البخاري، صحيح البخاري بحاشية السندي، محمد إسماعيل البخاري، سنة ١٣٥١.

١٢- الحسن العباسي، أثار الأول في ترتيب الدول، مطبعة بولاق، سنة ١٨٧٨.

١٣- الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، الدار المصرية اللبنانية، ط١، سنة ١٩٩٤.
١٤- الغزالي، البتر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٨٨.
١٥- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن، سنة ١٨٩٥.
١٦- الفخري، في الآداب لابن طباطبا، مطبعة الموسوعات، مصر، (د.ت).
١٧- القاضي عبد الجبار، المحيط، ج١، ط١، القاهرة، سنة ١٩٦٥.
١٨- الكامل أبي القاسم الحسين المغربي، كتاب في السياسة، عنى بنشره وتعليق حواشيه سامي الدهان، منشورات المعهد الفرنسي، دمشق، سنة ١٩٤٨.
١٩- الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، سنة ١٩٥٥.
٢٠- الماوردي، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النفسحاني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، سنة ١٩٠٩.
٢١- الماوردي، نصيحة الملوك، مخطوط، نسخة بجامعة القاهرة، سنة ١٣٠٥.
٢٢- برتراند رسل، المجتمع البشرى في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت).
٢٣- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ط١، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٧.
٢٤- توماس أرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلى، سنة ١٩٢٤.
٢٥- ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، سنة ١٩٧٦.
٢٦- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، ج٢، طبعة بيروت، سنة ١٩٦٦.
٢٧- جون لوك، العقد الاجتماعي، سنة ١٥٩٤.

٢٨- ريمون أرون، المدخل في علم السياسة، بطرس غالى، محمود خيري، طبعة عيسى الحلبي، سنة ١٩٥٦.

٢٩- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، سنة ١٩٦٣.

٣٠- سامي لطفي، الحرية والمسئولية في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، (د.ت).

٣١- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢، مطبعة محرم أفندي، سنة ١٩١٧.

٣٢- صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩١٣.

٣٣- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، دار المعارف، مصر، ط٣، سنة ١٩٤٥.

٣٤- عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، سنة ١٩٩٥.

٣٥- عبد السلام الترمانيني، الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية، مطبوعات جامعة الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣٦- على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، سنة ١٩٢٥.

٣٧- على عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون، ط٢، سنة ١٣٧٧.

٣٨- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج٩، ط١، مطبعة البهية المصرية، سنة ١٩٣٨.

٣٩- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٥.

٤٠- كانط، مشروع السلام الدائم، سنة ١٧٧٥.

٤١- لؤي بحري، مبادئ علم السياسة، سنة ١٩٦٦.

٤٢- محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، ط٢، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٨١.

٤٣- محمد الفيروز آبادي، القاموس المحيط، القاهرة، سنة ١٩١٣.

٤٤- محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، سنة ١٩٢٦.

٤٥- محمد بيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، ط ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٠.

٤٦- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

٤٧- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، الدار القومية للنشر، بيروت، سنة ١٩٧٦.

٤٨- محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

٤٩- محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠١٦.

٥٠- محمد يوسف موسي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، سنة ١٩٦١.

٥١- محمود ماضي، معالم الشورى في الإسلام، دار الأرقم، سنة ١٩٨٩.

٥٢- مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي القشيري، المطبعة المصرية، (د.ت).

٥٣- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، دار القاهرة الحديثة، (د.ت).

٥٤- نيقولا مكيافيللي، الأمير، ترجمة وتحليل محمد مختار الزقزوقي، تقديم كرستيان غاوس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٨.

٥٥- نيقولا مكيافيللي، تعريب محمد لطفي جمعة، سنة ١٩١٢.

٥٦- هارولد لاسكي، أصول السياسة، ترجمة محمود فتحي عمر، إبراهيم لطفي عمر، مراجعة بطرس غالى، دار المعارف، القاهرة.

٥٧- ول ديورانت، قصة الحضارة، يوتوبيا، دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٨٨.